

Introduction

Nous pensons tous savoir ce qu'est *une* histoire, l'histoire est en revanche équivoque puisqu'on parle aussi bien des « leçons de l'histoire » que d'une étudiante qui « étudie l'histoire » ; pourtant, et comme le remarque Heidegger, l'expression *une histoire* n'est pas moins ambiguë car « cet homme a une triste histoire » et « il m'est arrivé une sale histoire » ne signifient pas la même chose, puisque dans le premier cas « histoire » renvoie à la vie même d'un individu alors que dans le second il ne s'agit que d'une anecdote. Quel intérêt cela présente-t-il pour la philosophie ? A quel titre devrait-elle s'intéresser à l'histoire, ou, dans les termes de Collingwood dont l'œuvre reste déterminante pour l'historiographie anglo-saxonne de l'après-guerre, l'histoire appelle-t-elle plus une philosophie que les tasses de thé ou les chefs de gare effrontés ?

On pourrait commencer par admettre que l'histoire est une discipline qui étudie ce qui se (ou s'est) produit dans le temps ; mais, de façon apparemment paradoxale, l'historien qui raconte des histoires ne rencontre précisément jamais l'histoire, comme le rappelle P. Veynes dans *Comment on écrit l'histoire* ? : pour l'historien, « L'Histoire n'existe pas ; il n'existe que des histoires » (Points, Seuil, 1979, p. 29). L'histoire est donc soit une notion vague désignant ce qui se produit en général, et elle est alors sans intérêt particulier, soit un concept désignant la totalité de ce qui s'est produit à ce jour, et il n'est donc pas scientifique, mais métaphysique comme les concepts de vie ou de nature. L'histoire intéresse donc déjà la philosophie à un double titre, dans la mesure où l'idée d'un savoir de la totalité de l'histoire relève de la métaphysique et où l'élaboration d'un savoir historique par l'historien pose des problèmes d'ordre épistémologique. Est-ce à dire que les expressions « Il m'est arrivé une drôle d'histoire » ou « avoir une histoire » ne disent rien qui mérite l'attention du philosophe ? Ou ne disent-elles pas au contraire ce qui précède toute historiographie et toute métaphysique de l'histoire au sens donné antérieurement à ce terme, à savoir la dimension historique, ou l'historicité, de l'existence même ? D'un autre côté, si l'on admet que l'histoire appelle une réflexion philosophique, celle-ci ne saurait se situer en dehors de l'histoire, c'est-à-dire ne pas s'inscrire dans une histoire de la philosophie ; la question est alors de savoir comment penser le rapport de la philosophie à son histoire.

Histoire et historicité

Pour penser le devenir historique, l'historien fait usage d'au moins trois genres de concepts, et d'abord de ceux qui, tout en appartenant à la langue usuelle, comme le concept de bataille, lui permettent de comprendre la spécificité de Waterloo par comparaison avec ce qui s'est produit, par exemple, à Bouvines ou à Marathon. Mais le problème de ce genre de concepts, c'est qu'il ne saisit justement pas la singularité historique du phénomène, et son usage est de ce fait facilement anachronique comme le montre Moses I. Finley pour la notion d'esclavage ; l'institution de l'esclavage dans l'Antiquité, par exemple, n'avait pas le caractère racial qu'elle aura à partir du XVIII^e siècle en Amérique du Nord (*Mythe, mémoire, histoire*, Flammarion, 1981, p. 125-127). L'historien est donc conduit à forger des concepts susceptibles de décrire l'essence singulière d'un phénomène propre à une époque donnée ; ces concepts, que Dilthey appelle des types, saisissent la régularité des traits essentiels d'une forme qui prend des visages empiriquement toujours changeant ; ce sont par exemple les concepts de baroque, de cité antique ou de capitalisme. Mais, comme chacun de nous, l'historien fait encore usage d'un troisième genre de concepts qu'il ne thématise pas nécessairement sauf en période de crise de sa discipline et qui sont plus généraux ou fondamentaux. Ces catégories visent à penser le temps historique : ce sont celles d'événement, de période ou d'époque, mais aussi de moment, de processus, de trace.

I – Les catégories d'événement et d'époque

Au sens le plus large, la notion d'événement désigne ce qui se produit, arrive ou advient, mais dont le caractère inhabituel ou exceptionnel tranche sur la quotidienneté du passage temporel. La pertinence de ce concept peut néanmoins sembler problématique non seulement depuis sa mise en question par les historiens du premier tiers de ce siècle, mais du fait de son inflation actuelle qui le vide de son sens. Comme le montrent les analyses de P. Nora et de J. Baudrillard dans *L'Événement-monstre* (1972, repris in : *Faire de l'histoire*, Folio, 1986, tome 1) et *La Société de consommation* (1970), cette inflation propre à la société mass-médiatique résulte de la mise en scène ou de l'exhibition spectaculaire du moindre fait divers qui se voit ainsi élevé à la dignité d'un événement ; mais la consistance de celui-ci

est si ténue qu'il est presque immédiatement périmé, c'est-à-dire destiné à s'en voir substituer un autre, ne serait-ce que pour pouvoir renouveler l'intérêt du téléspectateur. Le « monstrueux » ne nomme pas seulement le spectaculaire de cette exhibition, mais l'horreur du fait divers exhibé, dont la fonction sociale est de justifier le repli de l'individu sur une jouissance solitaire des biens de cette société, à l'abri de ses dangers. Comment, d'autre part, comprendre la mise en question de ce concept par les historiens ?

Comme la plupart de leurs contemporains, les historiens du XIX^e siècle ont succombé à une conception naïve de l'objectivité scientifique et au culte des « faits » ; le fait historique se voyait réduit à la singularité d'un événement inséré dans une chronologie. La critique d'une telle histoire événementielle par l'école d'historiens dite des « Annales » (du nom de la revue qu'ils avaient fondée) a opposé aux événements considérés comme la simple « écume de l'histoire » une histoire de la longue durée, c'est-à-dire de l'économie, de la société et de la civilisation, celle des « mouvements obscurs qui font lentement se déplacer aux cours des âges les sous-basements d'une culture » (Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Folio, 1985, p. 8, 14). Mais, comme l'écrit aussi Marc Ferro, l'incapacité d'une telle histoire à penser les discontinuités et les mutations montre qu'il n'est pas possible de se passer du concept d'événement (*L'Histoire sous surveillance*, Folio, 1987, p. 152 sv., 174 sv.).

L'événement au sens large n'existe pas isolément ou indépendamment d'un ensemble d'autres événements, dont la vérité ne peut être saisie que par rapport à la totalité de l'époque à laquelle ils appartiennent et qu'ils définissent ; les concepts d'événement et d'époque sont donc corrélatifs. Mais si l'unité d'une époque historique est celle d'une structure ou forme capable de maintenir son identité à travers le passage du temps, l'histoire étant alors constituée de la succession de ses époques, comment saisir cette unité et le passage d'une époque à l'autre ? Précisément par l'événement que l'on appelle « épochal ».

Surgissant de façon inattendue parmi tout ce qui se produit incessamment, l'événement, au sens fort du terme, marque en effet une césure qui suspend le temps. Il clôt une époque, en permettant d'en saisir rétrospectivement l'unité, et en ouvre une nouvelle, en laissant obscur et indéterminé l'horizon à peine entrouvert de l'avenir. Il met fin à certaines possibilités de vie, c'est-à-dire de penser, de ressentir ou d'agir, pour en ouvrir d'autres — l'invention par exemple de la charrue ou du chemin de

fer, les *Essais* de Montaigne ou *Madame Bovary*, la Révolution française, etc. Le temps de l'événement est donc celui d'une crise. De ce fait, et comme le rappelle entre autres H.-G. Gadamer, c'est l'événement à partir duquel une époque s'achève et une autre commence qui servira de point de repère pour compter le temps, c'est-à-dire pour établir une chronologie — qu'il s'agisse de la naissance d'une dynastie ou d'une révolution, ou encore de la mort du Christ, par exemple. On dira donc d'un tel événement qu'il fait époque ou qu'il est épochal ; il ne s'inscrit pas dans une chronologie, mais l'institue. Mais l'interrogation relative à la nature du temps historique, d'une époque, d'un événement, est en réalité une interrogation relative à notre propre être historique, c'est-à-dire à notre historicité. Car ne faut-il pas admettre que « c'est parce qu'il est un être historique que l'homme comprend l'histoire », comme l'écrivait Dilthey ? Et c'est de façon analogue que Nietzsche rapporte le sens même du savoir historique à la vie des hommes quand il dénonce l'abstraction, le caractère pathologique, d'une culture historique qui ne serait pas au service de la vie.

II – L'historicité de l'existence

Quelle est l'origine de la compréhension que nous avons de nous-mêmes comme ayant une histoire, c'est-à-dire comme êtres historiques ? Heidegger a mis en évidence dans *Être et Temps* que exister, c'est pouvoir être, l'homme se définissant par des possibilités de vie qu'il n'a pas choisies et au milieu desquelles il est donc par avance jeté, mais qu'il lui revient d'accomplir, qu'il a à assumer ; autrement dit, il se comprend lui-même comme projet/jeté. Seulement, si « exister pour l'homme, écrit encore Lévinas, c'est saisir ou manquer ses propres possibilités », d'où nous vient cette compréhension de nous-mêmes, et des possibles comme simples possibilités ? D'une possibilité d'un tout autre ordre, absolue, qui fait paraître toutes ces possibilités en tant que telles, à savoir la possibilité de notre mort. Cette possibilité absolue, la seule à laquelle il est impossible d'échapper, révèle ainsi le passé comme un « ayant été », un ensemble de possibilités accomplies et/ou manquées et qui dessinent des possibilités à venir. On ne peut donc réduire la mort à un événement qui n'a pas encore eu lieu : elle est cette possibilité propre aux « mortels », et que l'animal ignore en tant que telle ; et c'est pourquoi, précise Heidegger, l'animal périt mais ne meurt pas.

Nous verrons plus loin la fécondité de cette première analyse pour penser le temps historique en termes d'héritage, de tradition et de

remémoration, qui sont des catégories de l'historicité. Mais il en résulte déjà qu'il est difficile d'en rester à la croyance attribuée à Vico — ce contemporain de Descartes considéré comme le père de l'historiographie moderne — et qui voudrait que l'homme se connaît lui-même en connaissant l'histoire parce qu'il l'a faite alors que la nature lui reste étrangère ; car si l'historicité signifie que nous sommes constitués par ce qui nous précède sans que nous puissions en avoir une conscience adéquate, la conscience de l'histoire n'est-elle pas celle de notre propre étrangeté à nous-mêmes — étrangeté qui, tout en n'étant pas celle de la nature, n'en est pas moins tout aussi réelle ?

En ce qui concerne l'historiographie, cela signifie que l'historien appartient lui-même à l'histoire, de sorte que son œuvre est toujours aussi une expression de son temps ; ainsi, l'engouement de l'école des Annales pour la quantification de la connaissance historique témoigne du positivisme de l'époque (pour l'analyse d'exemples détaillés, nous nous permettons de renvoyer à Carr, *Qu'est ce que l'histoire ?*, La Découverte, 1988, p. 84-94). Considérer le passé comme mort et révolu, et ainsi comme un simple objet offert à la contemplation de l'historien, est donc l'expression d'une méconnaissance de la réalité historique. Or, pour Heidegger, c'est précisément cette conception contemplative ou « oculaire » — qui se retrouve jusque dans la racine du terme *istoria* dérivé de *id* voir et de *istor* c'est-à-dire « témoin oculaire » — qui caractérise la tradition métaphysique qui pense l'être comme permanence ou comme ce qui demeure, à partir de l'idée que le temps est fait du passage d'instant successifs. Comment, maintenant, saisissons nous d'une part les possibilités que nous sommes, et d'autre part leur diversité comme les nôtres, c'est-à-dire l'unité de notre vie de mortels ?

III – L'être narratif de l'être empêtré dans des histoires

L'identité de chacun se situe là où se croisent toutes les histoires que nous nous racontons à nous-mêmes et aux autres : histoires d'une famille, d'une communauté religieuse, d'une nation, etc. Si l'étoffe de notre identité est donc narrative, ces histoires s'imposent d'abord à nous de sorte qu'il nous faut les assumer, et c'est cette passivité originaire de notre empêtrement dans des histoires — que disent aussi les expressions « avoir des histoires », « s'attirer des histoires » —, que Wilhelm Schapp considère comme le phénomène originaire à partir duquel doit être pensé notre être jeté (*Empêtrés dans des histoires*, 1953, trad. Cerf, 1992). Mais bien que nous appartenions à ces histoires dont l'origine est inassignable, il est

difficile d'admettre qu'elles sont de simples transcriptions de ce qui existerait indépendamment de notre activité narrative ; toutes les histoires sont aussi le fruit d'une interprétation, l'expression d'une capacité à transformer et inventer des histoires, comme on le voit déjà chez l'enfant.

Le fait de raconter des histoires répond au besoin de saisir l'unité de sens d'une multiplicité d'événements ou d'expériences qui semblent bien souvent échapper à toute logique et relever de l'accidentel, du contingent. Mais, quoique ces histoires soient parfois condamnées à rester « seulement des débuts d'histoire ou peut-être également des lambeaux, des fragments d'histoire inconsistants » (*op. cit.*, p. 149), comment reconnaître la diversité de ces histoires comme nôtres, si ce n'est en tentant de les inscrire dans l'unique histoire de notre vie, ou, s'il s'agit d'autrui, dans l'unité du cours de sa vie ? D'un autre côté, cette activité narrative est infinie, car l'histoire de notre vie passée est toujours réinterprétée en fonction de l'histoire de ce que nous projetons être (cf. *Temps et Récit III* de Ricœur, Points, Seuil, 1991).

Inversement, l'incapacité de réinventer son histoire, et plus encore de raconter et d'entendre des histoires, est l'expression d'une aliénation fondamentale du soi ou de la subjectivité ; on trouvera des exemples concrets de l'importance fondamentale de notre « être narratif » aussi bien dans les descriptions du psychiatre O. Sacks (*L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, 1985, chap. 12 et 21, trad. Seuil, 1988) que dans la description des caractéristiques du totalitarisme par Orwell dans *1984* ou, plus encore, par Vaclav Havel dans *Histoires et Totalitarisme* (1987, in : *Essais politiques*, Calmann-Lévy, 1989), qui suggère que la disparition du pluralisme, de la singularité individuelle, et des histoires sont solidaires. De ce fait, la bio et l'autobiographie peuvent être considérés comme « la cellule originelle », selon l'expression de Dilthey, de toute historiographie, et H. Arendt écrivait en ce sens : « Que toute vie individuelle, de la naissance à la mort, puisse en fin de compte être racontée comme une histoire avec un commencement et une fin, c'est la condition pré-politique et pré-historique de l'Histoire, la grande histoire sans commencement ni fin » (in : *La Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1988, p. 242).

Plus encore, Schapp veut montrer que ce n'est pas seulement notre identité et celle des autres hommes qui est narrative, mais l'étoffe de l'être même du monde, des êtres de la nature et des choses fabriquées. Cela implique une critique de toute la tradition philosophique qui pense le savoir en terme de vision ou de perception, Schapp rejoignant ici Heidegger.

Savoir par exemple ce qu'est un chêne, ce n'est pas en avoir vu, mais connaître un ensemble d'histoires — dont font aussi partie les théories scientifiques — relatives à sa croissance, à la tempête, aux insectes ou au bûcheron susceptibles de menacer ce chêne, à l'usage de son bois, mais aussi au soleil, à la pluie, etc.

Deux questions restent néanmoins en suspens. La méditation de l'être narratif de l'homme et de la nature conduit d'une part à une philosophie des histoires et non de l'histoire ; si celles-ci sont tellement enchevêtrées que chacune d'elles renvoie à une infinité d'autres histoires, écrit Schapp, — celle, par exemple, d'Alexandre renversant l'eau de son casque dans le sable du désert ne révèle pas seulement ce qu'il est, mais renvoie à celles d'Aristote son précepteur, à l'invention de la phalange macédonienne, à la fin de l'autonomie des cités grecques, à Bucéphale, à la domestication du cheval, etc. — comment penser l'unité de toutes ces histoires, c'est-à-dire de l'histoire de l'humanité, celle en laquelle tous les hommes pourraient se reconnaître et qui leur permettrait de dire « nous les humains » ? L'ambition des grandes philosophies de l'histoire a précisément été d'écrire l'histoire universelle, c'est-à-dire l'histoire de toutes les histoires ; mais cette prétention répond-elle à un besoin de la raison ou est-elle l'expression d'une pulsion narrative non réfrénée à laquelle doit renoncer l'historien ?

Comment, d'autre part, penser la spécificité du discours de l'historien par rapport à la pulsion narrative qui nous constitue ? L'ambiguïté du concept de narration demande déjà à être précisée car il désigne simultanément la forme ou la structure narrative du discours, son caractère descriptif, et la description d'une séquence temporelle d'événements, celle que suppose le cours d'une vie, celle que se souciait d'établir l'histoire événementielle du XIX^e siècle. La critique exercée par l'école des Annales opposait au récit de cette écume de l'histoire événementielle la description de structures plus profondes ; comme on l'a vu, cette alternative devait pourtant être dépassée. En revanche, si l'on admet que la forme ou la structure de tout discours, y compris celui que l'on appelle intérieur, est à des degrés variables toujours narrative, la question est alors de savoir ce qui permet de distinguer le propre du discours de l'historien par rapport à d'autres formes de narration, en particulier celle du conte ou de la légende. Une analyse de la diversité des structures narratives resterait néanmoins insuffisante si l'on oubliait que la science historique suppose le développement de ce que l'on appelle la conscience historique.

L'idée d'une philosophie de l'histoire universelle

I – La naissance de la conscience historique

Le savoir historique au sens moderne du terme et les grandes philosophies de l'histoire ne se sont pas développés avant le XVII^e-XVIII^e siècle, et ils ont supposé l'émergence de la conscience historique ; mais que faut-il entendre par là ? L'expression est ambiguë et désigne le plus souvent le sens du passage temporel avec ce qu'il a d'irréversible, la conscience du caractère relatif de toute forme de vie culturelle, avec la mélancolie qu'elle implique. Le temps historique peut alors être distingué du temps mythique pour lequel la différence entre passé, présent et avenir n'est pas pertinente, car le récit mythique se déroule en un temps indéterminé, immémorial. Ici, la question de savoir quand a eu lieu ce que raconte le mythe de Prométhée ou le *Il était une fois* du conte est déplacée, car s'ils ont quelque chose à nous dire, il semble que ce soit aussi bien hier, aujourd'hui que demain.

Mais peut-on refuser une telle conscience historique à Hérodote, considéré par Cicéron comme « le père de l'histoire » et dont les *Histoires* visent à célébrer les actions prodigieuses des Grecs et des Barbares afin d'en préserver le souvenir, à permettre aux paroles et aux actions des mortels d'accéder à une forme d'immortalité comparable à celle accordée par la reproduction aux vivants ? La thèse la plus communément répandue invite à chercher l'origine de notre sens de l'histoire dans l'héritage judéo-chrétien de la culture occidentale, et celle des philosophies de l'histoire du XVIII^e siècle dans la sécularisation d'une théologie de l'histoire. Et cela non seulement parce que l'histoire de la création et de la chute originelle jusqu'à la rédemption finale implique la conscience du caractère unique de chacun des moments de la succession temporelle, et ainsi la conception d'un temps linéaire, mais aussi parce que l'idée même que l'histoire est faite par les hommes résulterait de la sécularisation de la croyance selon laquelle il leur revient de parachever la création. De ce point de vue, il est vrai que pour la pensée antique, le *changement* est au contraire d'abord pensé comme le processus d'une altération, comme le montre, par exemple,